

Da natureza anfibológica do Símbolo

— A propósito do tema: «Mito, Símbolo e Razão»

«Reason might seek a way to get around the contradiction and resolve it. Symbol tends rather to accept the contradiction in order to point beyond it» (Th. MERTON, *Symbolism: Communication or Communion?*, p. 74)

1 — **Formulação hodierna da questão e sua delimitação aporética**

O afrontamento recente entre *mito* e *razão* é consequência de uma concepção iluminista da filosofia racional, já mitigada perante o reconhecimento de certa modalidade do *irracional*, entretanto atenuado como *pré-razional*, ou simplesmente *não-razional* em sentido estrito. De um certo cartesianismo a Kant, e de um modo global, à própria razão idealista, com a sua volta face no positivismo, encontra-se a convicção de uma dualidade fundamental entre o empírico percepcionável e a elaboração conceptual da razão¹. Ou seja, preterindo-se

¹ O pretenso carácter central desta questão do sensível e do inteligível, ou mais propriamente, do empírico e do conceptual, equacionada em termos de um binómio fundamental como do «reino do objecto», do «mundo», e o do «domínio do sujeito», do «homem», que pode ser glosado em termos de fenomenismo e mentalismo, materialismo e idealismo, empirismo e espiritualismo, etc., resulta de uma assimetria artificial das faculdades humanas. Esta assimetria vai projectar em termos intelectuais, e mais propriamente, de discursividade racional e em termos de sujeito-objecto, o que pertence ao contraponto da própria consciência do corpo, das emoções e dos sentimentos, como também da vontade. Daí que se compreenda como a questão do empírico e do conceptual corresponde já à formulação escolástica pré e

as dimensões da *spes* e da *uoluntas*, e também da afetividade, como do instinto, equaciona-se na dialéctica da 'razão teórica' e da 'razão prática' o sentido lógico e moral da própria determinação antropológica como coincidente com os diversos horizontes dessa referência transcendental.

Esta delimitação tautológica da razão equaciona-se em termos de sinonímia com o próprio homem pensado como 'animal racional'.² Porém, e por este mesmo recorte, surge já no pressentimento romântico, como também numa perspectiva arqueológica positivista, a suspeita de uma outra dimensão, não só antecedente da razão, mas como seu cerne dinâmico e conglomerante fundamental. Seja a imaginação transcendental, como suposta fonte comum da sensibilidade e do entendimento, seja a tipologia simbólica da estética hegeliana, ou, finalmente, a «Filosofia da Mitologia» de Schelling, eis já indícios do que, na perspectiva de Schopenhauer, de Nietzsche, ou de E. Von Hartmann, se desenvolverá por um 'irracionalismo'³.

Por outro lado, a ciência positiva da etnologia e da antropologia cultural, como também da psicologia, da psiquiatria e da psicanálise, documentam cada vez um mais vasto campo, como que de uma fenomenologia do não-conceptual, que vai desde o mítico ao onírico, remetendo para dimensões genéticas e estruturais de uma *outra lógica*. Esta faz já modificar a denúncia irracionalista da primeira geração de antropólogos, testemunhando-se de modo notável, por exemplo,

post-cartesiana, também kantiana, e de algum modo fenomenológica, não equivalendo ao problema do sensível e do inteligível na óptica sapiencial do pensamento platónico e aristotélico, alheio a um estrito dualismo de índole racionalista. Fique, pois, a nota de que o empírico no sentido aristotélico (cf., por ex. ARISTÓT. *An. Post.*, II, 19, 100 a 5 segs.; *Metafís.*, A, 981 a 1; *Ét. Nic.*, 0, 7, 1158 a 14; *De Somni*, 462 b 16...) corresponde já a uma delimitação do sensível, e este revela e induz à contemplação intelectual integrando as dimensões da estesia, do *éros*, da *boulesis*, e ainda, se se quiser, a do *páthos* e a de *agápê*, no sentido da realização da *syneidesis*, isto é, da plena consciência iluminativa e unitiva. Cf. J. MOREAU, *La Conscience et l'Être*, Paris, Aubier Montaigne, 1958; E. AMADO LÉVY-VALENSI, *Les Niveaux de l'Être. La Connaissance et le Mal*, Paris, P.U.F., 1962; J. VUILLEMIN, *La Logique et le monde sensible. Étude sur les théories contemporaines de l'Abstraction*, Paris, Flammarion, 1971.

² O equacionamento desta questão e da determinação essencial do humano e sua consequência no agir está dado paradigmaticamente em M. HEIDEGGER, «Über den «Humanismus»», in: *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den «Humanismus»*, Bern, Francke V., 1954², pp. 53 e segs.. Cf. sobretudo, pp. 64 e segs.: sobre o tema do ζῶον λόγον ἔχον. Sobre este assunto veja-se ainda a síntese de H. ARENDT, *The Life of the Mind*, I: *Thinking*; II: *Willing*, London, Secker & Warburg, 1978.

³ Trata-se da valorização do sentimento e da vontade sobre o tema da imaginação transcendental em Kant. Cf. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929, pp. 28 e segs.; quanto à *Ästhetik* de HEGEL (Frankfurt, Europäische V., 2 vols.), veja-se a *Einführung* de G. LUKÁCS, na mesma edição; cf. ainda E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit: Von Hegels Tode bis zur Gegenwart (1832-1932)*, Berlin, 1948¹.

a evolução do pensamento de Lucien Lévy-Brühl até às suas afirmações dos *Carnets*, só postumamente publicados⁴. Trata-se da admissão de uma legitimidade *pré-razional* do mito, ou de formas de uma lógica alternativa em relação aos modos estereotipados do pensamento conceptual da filosofia ocidental.

Tem-se afirmado que o interesse crescente pelo mito, entre outras manifestações não-rationais, estaria na directa correlação da crise da razão ocidental, sobretudo nítida com a conclusão do ciclo do pensamento moderno, no final do século passado, e perante as alternativas críticas a essa razão no pensamento contemporâneo⁵. Assim, o rebaatimento de uma razão idealista nas condições dialécticas socio-políticas de uma análise da situação histórica em termos marxistas, a alternativa fenomenológica no sentido descritivista e genético, ante-pre-

⁴ Cf. L. LÉVY-BRÜHL, *Les Carnets*, com prefácio de M. LEENHARDT, em que atenua já a expressão de «irracional» para mentalidade «pré-lógica». (Paris, P.U.F., 1949); cf. por contraste, *Id.*, *La Mentalité Primitive*, Paris, Alcan, 1922 e *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1931. Relaciona-se este autor com outros como J. FRAZER (*The Golden Bough*, N. Y., Macmillan, 1922) e G. DUMÉZIL, (*Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Gallimard, 1977 reed.); A. VAN GENNEP (*Les Rites de Passage. Étude systématique des Rites*, Paris, E. Nourry, 1909, 1969 reed.). Quanto à atenção dada mais recentemente pelas diversas ciências humanas e, em especial, pela Antropologia Cultural, a uma lógica alternativa revalorizante do não-conceptual mítico, onírico, etc.; cf. entre outros, Cl. LÉVI-STRAUSS (*La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1969); G. GUSDORF (*Mythe et Métaphysique. Introduction à la Philosophie*, Paris, Flammarion, 1953); M. ÉLIADE (*Das Heilige und das Profane*, Hamburg, Rowohlt T. V., 1957); Paul RICOEUR (*Finitude et Culpabilité*, 2 vols., Paris, Aubier Montaigne, 1960); C. G. JUNG-C. KERÉNYI (*Introduction to a Science of Mythology. The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*, trad. ingl., London, Routledge & K. Paul, 1951¹, 1970²). Consultem-se ainda E. Van de WINCKEL (*Les symboles et l'Inconscient. Essai d'interprétation*, Paris, Aubier Montaigne, 1975); W. JAMES (*The varieties of Religious Experience. A Study in human Nature*, London, Collier, 1969⁴); R. OTTO (*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, Gotha, Klotz, 1929¹⁸); J. D. BETTIS (ed.), (*Phenomenology of Religion. Eight Modern Descriptions of the essence of Religion*, N. Y./Evanston, Harper & Row, 1969).

⁵ «Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie, weil es ursprünglicher denkt als die Metaphysik, welcher Name das gleiche sagt. Das künftige Denken kann aber auch nicht mehr, wie Hegel verlangte, den Namen der «Liebe zur Weisheit» ablegen und die Weisheit selbst in der Gestalt des absoluten Wissens geworden sein. Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens» (M. HEIDEGGER, *Über den «Humanismus»*, ed. cit., p. 119); cf. também *Id.*, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, M. Niemeyer, 1969, pp. 61-80. Veja-se ainda nossas reflexões em C. H. do C. SILVA, «Valor e essência da Filosofia», Comunicação ao 1.º Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia» (Braga, Fev., 1981) (no prelo). Sobre a temática da crise da razão ocidental e da decadência do Ocidente, cf. R. GUÉNON, *La crise du monde moderne* (1927), Paris, Gallimard, 1946; *Id.*, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, Paris, Gallimard, 1945; J. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno*, Milano, Bocca, 1951; *Id.*, *Cavalcare la tigre. Orientamenti essenziali per un'epoca della dissoluzione*, Milano, Vanni Scheiwiller, 1973³; veja-se ainda C. H. do C. SILVA, «Profecia e compreensão da actualidade. Do Mito da Decadência do Ocidente ao Apocalipse do Presente», in: *Itinerarium*, Ano XXVI (1980), n.º 107, pp. 137-188. Para a alternativa «orientalista» tenha-se em conta Joseph CAMPBELL, *The Masks of God: Oriental Mythology*, Norwich, Fletcher, 1973, pp. 3 e segs.: «The dialogue in Myth of East and West».

dicativo, e, enfim, a perspectiva de uma psicologia de profundidades que pretende antecipar a essa razão da *práxis*, e a esse primado do irreflectido, um *a priori* inconsciente — constituem, entre outros movimentos da filosofia contemporânea, rupturas claras em relação a um conceito clássico de razão ⁶.

Porém, se, de um certo ponto de vista, não se pode duvidar da crise da razão ocidental, justamente neste sentido clássico, por outro lado, como típico de um momento de declínio, qualquer um daqueles movimentos parecem hipertrofiar de modo ainda mais polimórfico o sentido de uma exaustividade racional 'malgré tout'. Surge, então, não tanto o reconhecimento racional da dimensão mítica como tal, mas o inevitável reducionismo interpretativo, ou seja, o começo do *círculo hermenêutico*, em cujo labirinto de linguagens de linguagens se move de modo trágico essa razão confinada e impossibilitada de outras dimensões, que a abrissem para a realidade alternativa de uma via espiritual, ou de uma dimensão integral e ainda meditativa do próprio homem ⁷.

Daí que, independentemente da definição cartesiana, kantiana, husserliana da razão, ou segundo outros modelos ainda, o que assiste ao seu confronto inicial com o mito seja o de constituir uma hermenêutica deste, acabando por se tornar numa 'racionalização', no sentido técnico que este termo tem na própria nomenclatura psicanalítica ⁸. E é levada tão longe esta pretensa hermenêutica

⁶ Cf. entre outras, as seguintes perspectivas: HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, F. Meiner V., 1955; K. MARX, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie Einleitung», in: K. MARX-F. ENGELS, *Werke*, MEGA, I, pp. 378-391; M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945; *Id.*, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966; S. FREUD, *Totem und Tabou*, in: *Werke* (trad. cast. «Obras Completas», Madrid, Bibl. Nueva, 1968, II, pp. 511 e segs.); C. G. JUNG, *Die Dynamik des Unbewussten*, Zürich, Raser V., 1967.

⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Tübingen, G. Neske, 1957, pp. 171 e segs.; H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1960; A. MARINO, *L'Herméneutique de Mircea Éliade*, trad. franc., Paris, Gallimard 1981, pp. 102-205; J. BLEICHER, *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*, London/Boston/Henley, Routledge & K. Paul, 1980, pp. 101 e segs. Na perspectiva crítica e de restauro da dimensão sapiencial e de uma antropologia integral, cf. entre outros, Th. MERTON, *Seeds of Destruction*, N. Y., Farrar, Straus & Giroux, 1980⁴, *Id.*, *Love and Living*, London, Sheldon Press, 1979; LANZA DEL VASTO *Les Quatre Fléaux*, Paris, Denoël, 1962; Sri AUROBINDO, *Le Cycle Humain, Psychologie du développement social*, trad. por LA MÈRE, Paris, Buchet Chastel, 1973; J. KRISHNAMURTI, *The Only Revolution*, London, V. Gollancz, 1973; Alan WATTS, *The Book. On the taboo against knowing who you are*, N. Y., Pantheon/MacMillan, 1966.

⁸ Cf. S. FREUD, *Die Traumdeutung* (1926), (in: *Gesammelte Werke*, ts. II-III), cap. II; Cf. também Erich FROMM, *Man for Himself*, N. Y., Rinehart & Co., 1947; vide ainda D. LAGACHE (ed.), *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Paris, P.U.F. Sobre a aplicação deste tema na mitologia clássica, cf. P. DIET, *Symbolisme dans la Mythologie grecque*, Paris, Payot, 1966.

racional do mito, que se descodificam as suas estruturas, que se decifram os seus símbolos, a título de esquemas lógicos e fórmulas operatórias, como se se pudesse analogar a linguagem do mito com a linguagem da própria razão⁹. Tem neste sentido inteira oportunidade a observação crítica de Alphonse de Waelhens àquilo que ele chama «o mito da desmitificação», pois a desmontagem racional do mito, seja fenomenológica, seja psicanalítica, ou ainda estruturalista, não conduz à compreensão do mito, mas a uma espécie de contágio mítico da própria razão, perdendo-se sequer a lucidez crítica e isenta do seu uso clássico¹⁰. É preferível o regime da incompreensão dos literaisistas, num racionalismo que toma o mito como pura fábula ilusória, do que as hermenêuticas aparentemente valorizantes do mito, mas que mais não fazem do que hipertrofiar a própria razão, contagiando-a de uma dinâmica do vago ou do confuso, e não salvaguardando a própria *diferença* de que o mito é sinal.

Perante as dificuldades surgidas deste confronto, sempre assim assimétrico, proposto a partir de uma certa concepção do racional, surgem, entretanto, tentativas de repor, como que em simetria, as duas dimensões contrapostas, fazendo-se eco de uma hermenêutica axial, já não derivada da razão nesse sentido estricto, nem naturalmente coincidente com o mito como forma de vivência ou como narrativa integradora de imagens-força e de motivos simbólicos. Coincidindo, ou não, com o que recentemente se chama o *novo espírito antropológico*, de Gaston Bachelard a Gilbert Durand, de Georges Gusdorf a Henri Corbin, e ainda passando por René Guénon e Raymond Abellio, mas sem dúvida tocando as perspectivas de Carl Gustav Jung, de Ernst Cassirer, Mircea Éliade, de Paul Ricoeur e de René Alleau, pretende-se descobrir o elemento não apenas mediador,

⁹ Inserem-se nesta perspectiva as metodologias científicas ou «literárias» do estruturalismo, em especial, da Antropologia Cultural. Cf. M. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des Sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966; R. BOUDON, *À quoi sert la notion de «structure»?*, Paris, Gallimard, 1968; Cl. LÉVI-STRAUSS, *Myth and Meaning*, Toronto, Toronto Univ. Pr., 1978; *Id.*, *Mythologiques*, 4 vols., Paris, Plon, 1964-71; M. ÉLIADÉ, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1964; G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Bordas, 1969. Veja-se ainda R. BARTHES, *Mythologies*, Paris, Du Seuil, 1957; *Id.*, *Système de la Mode*, Paris, du Seuil, 1973; J. KRISTEVA, M. BIARDEAU, F. CHENG, ..., *La traversée des signes*, Paris, Du Seuil, 1975; A. SAUVY, *Mythologie de notre temps*, Paris, Payot, 1965, reed. 1971.

¹⁰ Cf. A. DE WALHENS, «Le mythe de la démythification» in: E. CASTELLI (ed.), *Mythe et Foi*, (Actes du Colloque de Rome, 1966), Paris, Aubier Montaigne, 1966, pp. 251-262. Vejam-se neste mesmo volume várias outras contribuições de grande interesse para este tema.

mas a fonte originária, donde mito e razão derivariam, na dimensão simbólica¹¹.

E, quando se fala de dimensão simbólica, põe-se de parte o simbolismo entendido como mera operação formal, semiológica, semiótica, ou semiótica, tal como é proposta adentro na moderna filosofia da linguagem, a partir de um alargamento semântico do símbolo em acepções que vão desde o formalismo matemático até à teoria da tradução e da metáfora¹².

Outrossim, a dimensão simbólica pretende revelar a essência ou as estruturas fundamentais do próprio mito, já não o documentando como conduta vivencial colectiva, primitiva ou arcaica, nem apenas como narrativa de cultura ou tradição oral, mas principalmente como «a expressão complexa e variada que o homem pode fazer de si próprio e das realidades misteriosas com as quais está em relação»¹³. O mito é uma *narrativa* e também uma *vivência* e, como diz Paul Ricoeur, «é a sua própria determinante simbólica que tem o poder de revelar a ligação do homem com o sagrado envolvente»¹⁴.

¹¹ Cf. G. DURAND, *Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique*, Paris, Berg, 1979. Para uma muito sintética resenha bibliográfica, vejam-se: G. BACHELARD, *La psychanalyse du Feu*, Paris, Gallimard, 1949; *Id.*, *La poétique de la rêverie*, Paris, P.U.F., 1968; G. GUSDORF, *Mythe et Métaphysique*, ed. cit.; H. CORBIN, «Pour une charte de l'imaginal» in: *Corps Spirituel et Terre céleste. De l'Iran Mazdéen à l'Iran Shi'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1979, pp. 7-19; R. GUÉNON, *Le symbolisme de la Croix*, Paris, Vega, 1957; *Id.*, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris, Gallimard, 1962; R. ABELLIO, *La structure absolue. Essai de phénoménologie génétique*, Paris, Gallimard, 1965; *Id.*, *Approches de la nouvelle gnose*, Paris, Gallimard, 1981; C. G. JUNG, *Symbole der Wandlung*, Zürich, Rascher V. 1952; E. CASSIRER, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, B. Cassirer, 1925; *Id.*, *Language and Myth*, N. Y., Dover, 1953; *Id.*, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissens. Buchgesellschaft, 1956; M. ELIADE, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard 1952; P. RICOEUR, *Finitude et Culpabilité*, ed. cit.; R. ALLEAU, *La Science des Symboles. Contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale*, Paris, Payot, 1977.

¹² Cf. WHITEHEAD, *Symbolism. Its meaning and effects*, (Barbour-Page Lectures), Univ. of Virginia, 1927¹, reed. Camb., Camb. Univ. Pr., 1958. Veja-se ainda crítica em T. MERTON, «Symbolism: Communication or Communion?» in: *Love and Living*, ed. cit., pp. 61-65; C. K. OGDEN-I. A. RICHARDS, *The Meaning of Meaning. A Study of the influence of Language upon thought and of the Science of Symbolism*, London, Routledge & K. Paul, 1923¹⁰, 1972¹⁰; A. PAGLIARO, *Il segno vivente. Saggi sulla lingua e altri simboli*, Napoli, Ed. Scientific-Italiane, 1952; P. GUIRAUD, *La sémiologie*, Paris, P.U.F.; G. MOUNIN, *Introduction à la sémiologie*, Paris, Minuit, 1970; J. KRISTEVA, *Σημειωτική-Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Du Seuil, 1969; C. MORRIS, *Significance and Significance*, Cambridge, M.I.T. Press, 1970²; N. CHOMSKY, *Language and Mind*, N.Y., Harcour Brace Jovanovich Inc., 1968. Sobre a metáfora cf. Warren SHIBLES, *Analysis of Metaphor in the light of W. M. Urban's Theories*, Hague/Paris, Mouton, 1971; *Id.* *Metaphor: An Annotated Bibliography and History*, Whitewater (Wisconsin), Language Pr., 1971.

¹³ Cf. M. ELIADE, *Aspects du Mythe*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 14 e segs.; *Id.*, *Images et symboles*, p. 13; Cf. *ibid.*, pp. 14, 17 et *passim*, vide *Id.*, *Le Mythe de l'éternel retour, Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1969.

¹⁴ Cf. P. RICOEUR, *Finitude et Culpabilité*, ed. cit., *Id.*, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955; veja-se ainda *Id.*, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

Contrapondo às interpretações literais do mito, como ficção ou fábula, e às interpretações evemeristas ou naturalistas e linguísticas do mito, como lenda ou como personificação, esta interpretação simbólica permite reconhecê-lo na sua especificidade psíquica como realidade diferenciada¹⁵.

E, quer se interprete na perspectiva do impulsivo e do pulsional (Freud, Jung...), de natureza subconsciente, quer se remeta às dimensões da imaginação e do *imaginal* (Bachelard, Corbin...), quer ainda a estruturas de formas simbólicas (Cassirer...), ou de uma arquetipologia do sagrado (Éliade...), e, enfim, a uma determinação antropológica desses esquemas simbólicos (Durand...), preserva-se o *irredutível* dessa nova dimensão¹⁶.

No entanto, e por outro lado, a caracterização do mito como uma ontologia de repetição, como uma liturgia de um espaço con-

Cf. ainda G. GUSDORF, *Mythe et Métaphysique*, ed. cit., pp. 21 e segs.; J. CAMPBELL, *The Masks of God: Occidental Mythology*, Norwiche, Fletcher, 1974, pp. 3 e segs.: «Myth and Ritual: East and West».

¹⁵ Sobre as teorias explicativas do mito e do símbolo, na perspectiva historicista de Evêmero, do naturalismo iluminista, ou das concepções linguísticas de Max Müller, redutoras daquela dimensão simbólica a um alegorismo que se documenta desde a posição de Teágenes de Régio, até à Estética actual, passando pelo estoicismo, pelo alegorismo medieval, etc., cf. o desenvolvido estudo de J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations Judéo-Chrétiennes*, Paris, Aubier Montaigne, 1958, pp. 34 e segs. e pp. 95 e segs.. Complemente-se este estudo com o quadro integrativo de *Id.*, *Théologie cosmique et Théologie Chrétienne*, Paris, P.U.F., 1954. Para a determinante psíquica específica da teoria simbólica do mito, consultem-se as já supracitadas obras de FREUD, JUNG, BACHELARD,...

¹⁶ Quanto à interpretação psicanalítica pulsional das formas simbólicas, cf. *supra*, ns. 4 e 6; quanto à revalorização da imaginação e do imaginário na filosofia do simbolismo contemporânea: cf. G. BACHELARD, *La Poétique de l'Espace*, Paris, P.U.F., 1967⁵ e a tetralogia: *Psychanalyse du Feu*, ed. cit.; *L'Eau et les rêves-Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, J. Corti, 1942; *L'air et les songes-Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, J. Corti, 1943; *La Terre et les rêveries de la volonté*, Paris, J. Corti, 1948; *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, J. Corti, 1948. Vejam-se F. PIRE, *De l'imagination poétique dans l'oeuvre de Gaston Bachelard*, Paris, J. Corti, 1967; M. MANSUY, *Gaston Bachelard et les éléments*, Paris, J. Corti, 1967; V. THERIEN, *La Révolution de Gaston Bachelard en Critique Littéraire. Ses fondements. Ses techniques. Sa portée*, Paris, Klincksieck, 1970; Várs. auts., *Bachelard, «Colloque de Cérisy-la-Salle»*, Paris, Un. d'éditions, 1974. Veja-se ainda H. CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, Flammarion, 1958; *Id.*, *Corps spirituel et Terre Céleste. De l'Iran Mazdéen à l'Iran Shi'ite*, ed.cit.; veja-se ainda, a propósito, Christian JAMBET (Dir.), Henri Corbin, «Cahiers l'Hérne», Paris, 1981 e J. BRUN, «Un missionnaire protestant: Henry Corbin», in: *Rev. d'Hist. et de Phil. Relig.*, An. 59, fasc. 2 (1979), pp. 187-200; E. CASSIRER, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, ed. cit.; *Id.*, *An Essay on Man*, Yale, Univ. Pr., 1944; M. ÉLIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, ed. cit. *Id.*, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 2 vols., (em curso), Paris, Payot, 1976 e segs.; DOM SPERBER, *Le Symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974. Veja-se ainda A. MARINO, *L'herméneutique de Mircea Éliade*, ed. cit.; de G. DURAND, *L'Imagination symbolique*, Paris, P.U.F., 1964; *Id.*, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, ed. cit.; *Id.*, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Berg, 1979; *Id.*, *L'Âme-Tigrée. De quelques pluriels de Psyché*, Paris, Denoël-Gonthier, 1980. Veja-se também M. MAFFESOLI (ed.), *La Galaxie de l'Imaginaire. Dérive autour de l'oeuvre de Gilbert Durand*, Paris, Berg, 1980; H. LABORIT, *L'Homme imaginant*, Paris, Un. d'Édit., 1970.

finado ao *locus*, e de um tempo circular de eterno retorno, com as correlativas componentes de uma consciência gregária e da primitiva distinção das classificações familiares e totémicas, antecipando a própria origem da elaboração religiosa sob uma forma intuitiva e de osmose com o numinoso envolvente (*maná*) — conduz à progressiva consciência do mito como dimensão originária, remetendo assim também o símbolo para um *horizonte etiológico*¹⁷.

E é neste ponto que, apesar de tudo, estas pretensas hermenêuticas simbólicas, alternativas do dilema mito-razão, se comprometem num carácter de radical *ambiguidade* quanto à natureza do próprio símbolo, dado que a própria noção deste provém sobretudo de uma tradição iconográfica, que o formula em termos artísticos e o perpetua na prática poética, mais do que como tema de reflexão ou de investigação pensante¹⁸. Pretender pensar o símbolo para além da lógica racional do conceito equivale a experimentar de novo a ambígua vizinhança do λόγος filosófico e do λόγος poético, sobretudo evidenciado na última fase do percurso heideggeriano¹⁹. Se o poeta ‘pensa a essência da linguagem’ e o filósofo ‘diz a essência do pensar’, a eficácia, que a moderna filosofia analítica distingue e atribui à *performance* das proposições deontológicas, contrasta com a inutilidade de um dizer ‘onto-lógico’ de uma linguagem filosófica cons-

¹⁷ G. GUSDORF, *Mythe et Métaphysique*, pp. 19 e segs.; M. ÉLIADÉ, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 81 e segs.; Cl. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée Sauvage*, pp. 48 e segs., e pp. 178 e segs.; e veja-se ainda M. LEENHARDT, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947¹, 1971², pp. 67 e segs.; M. ÉLIADÉ, *Aspects du mythe*, p. 15.

¹⁸ A sobrevivência do mito sob a forma de símbolo poético mantém-se apesar das tentativas do reducionismo racionalista, desde a filosofia grega até à época contemporânea. Merece especial referência o simbolismo trovadoresco e cavaleiresco medieval e o aprofundamento do simbolismo do movimento romântico com os prolongamentos ditos por autonomia, simbolistas. O simbolismo literário faz então ponte para o simbolismo religioso e da experiência interior. Cf. entre outros: A. BÉGUIN, *L'Âme romantique et le rêve. Essai sur le Romantisme Allemand et la Poésie Française*, Paris, J. Corti, 1939¹, 1957²; M. BESSER, *Novalis et la Pensée Mystique*, Paris, Aubier Montaigne, 1947. Quanto ao simbolismo iconográfico, cf. a título de exemplo E. de BRUYNE, *Études d'Esthétique médiévale*, Bruges, Tempelhof, 1946, trad. cast. Madrid, Gredos, 1958, t. II, pp. 316 e segs.; M.-M. DAVY, *Initiation à la symbolique romane (XII^e siècle)*, Paris, Flammarion, 1977. Para uma reflexão filosófica sobre este tema, cf. M. HEIDEGGER, «Der Ursprung des Kuntswerkes», in: *Hölzwege*, Frankfurt, V. Klostermann, 1950, 1963³, pp. 7-68; *Id.*, «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», in: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, V. Klostermann, 1971⁴; *Id.*, «Dichterisch wohnt der Mensch», in: *Vorträge und Aufsätze* (1951), Tübingen, G. Neske, 1967³, pp. 61-78.

¹⁹ «Drei Gefahren drohen dem Denken.

Die gute und darum heilsame Gefahr ist die Nachbarschaft des singenden Dichters» (...).

in: M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Tübingen, G. Neske, 1947, p. 15; cf. ainda *Id.*, *Über den «Humanismus»*, ed. cit., *Vorträge und Aufsätze*, e *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Cf. também A. L. KELKEL, *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1980.

tituída por proposições declarativas, que julgam, ou que, menos ainda, apenas descrevem aquilo que é²⁰.

Por isso, enquanto para os poetas o símbolo é o seu elemento próprio e, como diz Baudelaire, a intuição é a de que o homem «*passe à travers des forêts de symboles*», intuição reiterada pelo surrealismo ao afirmar que 'todo o homem é poeta', para tal apenas tendo de descer a uma realização do que em si está implícito e se pode precipitar, por exemplo, na 'escrita automática' —, para os filósofos o símbolo é o terreno da ambiguidade, porque já não compreendido numa 'filo-sofia' que seja, como diz Lanza del Vasto, mais do que 'o amor da sabedoria, um acerto sapiencial do amor', isto é, como poeticamente se pode entender, como uma sintonização com o próprio símbolo na sua mesma radicalidade²¹.

Daí que a hermenêutica simbólica esteja votada, na formulação hodierna da questão entre mito e razão, como solução provisória que mediatiza entre tais domínios e, afinal, legítima esse mesmo sentido dilemático, ou aporético, entre o racional e o não-racional. Mas se a análise do mito apontava num *sentido originário*, que não se deve confundir com o da remissão a origens, e, se o próprio símbolo deve remeter a algo de arquetípico, julga-se que a situação dilemática moderna e contemporânea se pode resolver pelo retorno a um outro afrontamento diverso deste, e que justamente coincide a delimitação histórica e típica da possibilidade mítica e da possibilidade racional *a partir do terreno simbólico que é o da construção da própria linguagem*.

De facto, parece óbvio que a formulação analítica e sintética, mas sempre associativa, de um dizer como o das línguas indo-europeias esteja a predeterminar uma inflexão 'logóica' como a que se expressa no pensamento metafísico hindú, ou na filosofia por autonomia, isto é, grega e ocidental²². Outrossim, nas línguas semíticas

²⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 42 e segs.. Quanto à crítica da filosofia analítica, baseada nas proposições «performativas», cf. entre outros AUSTIN, *How to do things with words*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1962.

²¹ «*La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers (...)*».

Cf. BAUDELAIRE, «Correspondances», in: *Les Fleurs du Mal*, Paris, Garnier, 1961, p. 13. Cf. LANZA DEL VASTO, apud R. DOUMERC, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, pp. 76 et passim.

²² Cf. Louis MASSIGNON «La syntaxe intérieure des Langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent», in: *Technique et Contemplation*, Études Carmélitaines, Bruges, Desclée de Brouwer, 1949, pp. 37 e segs.; G. DUMÉZIL, *Mythe et Épopée*, t. I: *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1974². Cf. também

em que cada palavra é como uma equação de significados interiores, como uma espiral centrípeta, bem como no grupo das línguas altaico-turanianas, que detectam o circunstancial justamente pelo sinal significativo, intensivo ou simbólico, encontrar-se-ia o carácter originário de uma sapiência mítica em que *a linguagem precede ainda o próprio pensamento* e constroi os seus modelos possíveis²³.

Nesta averiguação torna-se cada vez mais nítido que a razão, na sua genealogia mítica, não difere originalmente desta outra dimensão, e que o próprio símbolo não deve ser entendido como elemento intermediário entre o mito e a razão, mas como a dimensão da correspondência intrínseca ao mito e aos elementos que neste dialectizam do *étipo* ao *arquétipo*, da imagem ao modelo, ou, enfim, ao carácter *transformacional* em si mesmo (*Wandlung*) daquilo que é indicativo, sugestão, suspeição ou expectativa²⁴. Mas isto é também o que se dá na própria conjugação racional no sentido originário de um λόγος que se recolhe sobre si próprio num primado do dizer e da sua sintaxe sobre os significados racionais de uma ulterior semântica²⁵.

Nesta última acepção o símbolo é o correlativo da δύναμις na filosofia antiga, de Platão ou de Aristóteles, tendo-se de anular o carácter substancial ou finalizado do próprio símbolo na sua formula-

A. B. JOHNSON, *A Treatise on Language*, N. Y., Dover, 1968, e O. JESPERSEN, *La Philosophie de la Grammaire*, Paris, Minuit, 1924,¹ 1971.

²³ Cf. L. MASSIGNON, *ibid.*, pp. 41 e segs.; cf. também M. MERLEAU-PONTY, «Le langage indirect et les voix du silence», in: *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 49 e segs. e *ibid.*, «Sur la phénoménologie du langage», pp. 105 e segs.. Cf. M. HEIDEGGER, «Logos (Heraklit, 50)», in: *Vorträge und Aufsätze*, t. III, pp. 3 e segs..

²⁴ Cf. C. G. JUNG, *Symbole der Wandlung*, ed. cit., pp. 344-345. É sobre a importância desta *função transformacional*, ou *dinâmica*, do símbolo que deve recair a máxima atenção. Como diz Thomas MERTON («Symbolism: Communication or communion?», in: *Love and Living*, ed. cit., p. 74): «A symbol is, then, not simply an indicative sign conveying information about a religious object, a revelation, a theological truth, a mystery of faith. It is an *embodiment* of that truth, a «sacrament», by which one participates in the religious presence of the saving and illuminating One». Se o símbolo for tomado de modo estático e como 'tipo' em si mesmo, então, torna-se inversivo: mais do que o 'poder do sentido' advém o 'sentido do poder'. Cf. LANZA DEL VASTO (*apud*, R. DOUMERC, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Paris, Cerf, 1980, pp. 134-135): «L'image est, dans ce cas, une arme contre l'imagination, un instrument à faire le vide, un instrument qui doit disparaître (...). Le pouvoir de l'image est indiscutable». Cf. ainda Th. MERTON (*id.*, p. 62): «(...) the danger of those (...) symbols which evoke a *direct (reflex) response* without reference to any meaning whatever. *The effect of such symbols becomes hypnotic (...)*» (sublinhado nosso).

²⁵ Os símbolos constituem *transformadores* de energia, modelos de articulação *sintáctica*, mais do que originariamente *semânticos*. Neste sentido poderiam relacionar-se com uma reinterpretação das *categorias* de Aristóteles e dos próprios *arquétipos* do pensamento platónico. Seriam preferentemente *números*, e não tanto *nomes*, *conectores*, e não *termos*. Para uma visão geral, cf. L. CENCILLO, *Mito, semântica y realidad*, Madrid, B.A.C., 1960; Alan M. OLSON (ed.), *Myth, Symbol and Reality*, Boston, Univ. of Notre-Dame Pr. 1982, e W. A. VAN ROO, S. J., *Man the Symbolizer*, (Analecta Gregoriana, vol. 222), Roma, Univ. Greg., 1981.

ção mítica para que se opere simbólica ou significativamente²⁶. A δύναμις, como uma *vis*, ou como uma possibilidade, representa o próprio carácter simbólico do ser, a título de *coalescência universal do pensar*, ou seja, de mero horizonte pelicular a partir do qual tudo se conjuga e se explicita, menos esse mesmo horizonte de referência. É natural que a φύσις dos pré-socráticos, entre outras determinações da ἀρχή, ou das etiologias, seja a primeira tradução filosófica do símbolo e ainda esteja ligada a um exercício de iniciação a uma real compreensão²⁷.

Porém, à medida que se define uma estratégia lógica, como uma arte de interpretação, incrementa-se aquele carácter dinâmico da filosofia e remete-se o símbolo para uma outra ordem de conhecimento, isto é, enceta-se a excedência de uma ordem cognoscitiva em relação à linguagem e a possibilidade subsequente de sucessivos níveis de linguagem que se traduzam uns nos outros, cifrando-se ou decifrando-se a partir de um *pensamento* que é ele próprio *símbolo total e resolutivo*. Este é o horizonte das práticas que, com o declínio do pensamento grego, e com a intromissão das categorias da sensibilidade hebraica, surgem no domínio da *alegoria*, que, como dizia Hegel, era 'um símbolo frio', do comentarismo e das exegeses em sucessivos níveis, cada vez mais alienando, por fuga ao literal, aquela dimensão etiológica mítico-simbólica que lhe está no próprio evento e estatuto incarnacional²⁸.

²⁶ Sobre a δύναμις como dimensão ontológica privilegiada do aspecto simbólico, cf. por ex. A. DIÈS, *La définition de l'Être et la Nature des Idées dans le «Sophiste» de Platon*, Paris, Vrin, 1963, pp. 17 e segs..

²⁷ Veja-se neste sentido a reflexão de M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, M. Niemeyer, 1966³, pp. 71 e segs. e O. LAFFOUCRIÈRE, *Le Destin de la Pensée et «La Mort de Dieu» selon Heidegger*, La Haye, M. Nijhoff, 1968, e ainda V. VICYNAS, *Earth and Gods, An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger*, Haye, Nijhoff, 1961. Sobre alguns símbolos na génese do pensamento ocidental, cf. R. B. ONIANS, *The origins of European Thought*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1951, reed. 1973; F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy. A Study in the origins of Western Speculation*, N. Y., Harper, 1957.

²⁸ Sobre as hermenêuticas dos símbolos, cf. *supra*, ns. 7 e 9. O símbolo é *irredutível* a qualquer hermenêutica, aparecendo não como um elemento do discurso que se deixa analisar como um seu termo ou parte, ou que se integra ou sintetiza num sistema ou todo, mas em si mesmo comporta-se como um *universal*, ou uma *mónada-universo*. Cf. R. GUÉNON, «Le Verbe et le Symbole» (1926), in: *Id.*, *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, ed. cit., p. 34: «D'une façon générale, la forme du langage est analytique, «discursive» comme la raison humaine dont il est l'instrument propre et dont il suit ou reproduit la marche aussi exactement que possible; au contraire, le symbolisme proprement dit est essentiellement synthétique, et par là même «intuitif» en quelque sorte, ce qui rend plus apte que le langage à servir de point d'appui à l'intuition intellectuelle» qui est au-dessus de la raison, (...). Não é essencialmente comunicativo ou explicativo, mas o acesso supõe a *intuição participativa* ou *compreensiva* i.é. o regime de *comunhão*. Cf. Th. MERTON, «Symbolism: communication or Communion?», in: *op. cit.*, p. 72: «The symbol cannot possible convey information about an object, if it is

De facto, é na *literalidade dos signos primordiais do dizer* que se contacta a *dimensão arquetípica*, assim simbolizada, abrindo-se toda a ampla questão do *número*, da *estrutura* e das *correspondências* desses arquétipos, não tanto como sentidos inventados a partir da linguagem, mas sentidos que inventam a própria linguagem²⁹. Daí que se imponha então a *perspectivação antiga*, e particularmente grega, da *função simbólica*, e assim também do confronto mito e razão, como uma forma, e talvez a única possível, de reconduzir ao seu legítimo sentido esta questão.

2 — Equacionamento da questão a partir da filosofia grega

Desde *Was heisst Denken?* de M. Heidegger, como de outros textos deste mesmo autor, encontra-se um equacionamento crítico que devolve a etimologias muito mais ricas e precisas conceitos

true to its nature as symbol. Only when it is debased does a symbol point exclusively to an object other than itself. *The symbol is an object pointing to the subject*. The symbol is not an object for its own sake: it is a reminder that we are summoned to a deeper spiritual awareness, far beyond the level of subject and object». É também ao declínio do símbolo em alegoria que este autor se refere (*ibid.*, p. 76): «When the symbol degenerates into a mere means of communication (allegorism) and ceases to be a sign of communion, it becomes an idol, (...)». Sobre as origens do «alegorismo», cf. J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, pp. 85 e segs. e pp. 215 e segs.; Quanto à persistência da exegese alegórica no Ocidente medieval, cf. H. de LUBAC, *Exegèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959-64, 4 vols.. Para informação sobre as simbólicas comunicativas contemporâneas, organizadas num vasto «alegorismo» semiótico ou semiológico de meios «quentes» e «frios» de comunicar, cf. ainda M. MC LUHAN, *Understanding Media*, N. Y., McGraw-Hill, 1964 e cf. *supra*, n. 12.

²⁹ Veja-se como se foi privilegiando a exegese alegórica, depois moral e, enfim, anagógica ou mística, num certo sentido «idealista» ou «desincarnacional», isto é, por fuga ao *literal* ou sensível, num errôneo entendimento de 'a letra mata e o espírito vivifica'. De facto «[a symbol] is an embodiment of [the] truth, a «sacramento», (...) (Th. MERTON, «Symbolism...», p. 74). Cf. ainda R. GUÉNON, *ibid.*, p. 34: «C'est ainsi que les vérités les plus hautes qui ne seraient aucunement communicables ou transmissibles par tout autre moyen, le deviennent jusqu'à un certain point lorsqu'elles sont, si l'on peut dire, incorporées dans des symboles qui les dissimuleront sans doute pour beaucoup, mais qui les manifesteront dans tout leur éclat aux yeux de ceux qui savent voir». Veja-se também P. D. OUSPENSKY, *In search of the Miraculous*, London, Routledge, 1950², p. 279: «The aim of 'myths' and 'symbols' was to reach man's higher centers, to transmit to him ideas inaccessible to the intellect and to transmit them in such forms as would exclude the possibility of false interpretations. 'Myths' were destined to the higher emotional center; 'symbols' for the higher thinking center».

Sobre as correspondências e a «lógica» transcendente dos símbolos e a sua criatividade própria, cf. C. G. JUNG «Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge», in: *Zeitschrift Naturerklärung und Psyche*, Zürich, Raser V., 1952; *Id.*, «Ein Brief zur Frage der Synchronizität», für *Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, (Bern/München), vol. V, n.º 1 (1961); Marie-Louise VON-FRANZ, *Zahl und Zeit*, Zürich, E. Klett V., 1970; M. C. GHYKA, *Le Nombre d'Or. Rites et Rythmes Pythagoriciens dans le développement de la civilisation occidentale*, Paris, Gallimard, 1931¹, reed. 1952; J. CAMPBELL, *The Masks of God. Creative Mythology*, Norwich, Fletcher, 1974, pp. 3 e segs.: «Creative symbolization».

como os de *mito* e *razão*. No decurso dessa análise chega-se à equação seguinte — o *μῦθος* não difere fundamentalmente do *λόγος*³⁰.

O *μῦθος* da **meudh*-com o significado de 'murmurar', ou 'ouvir' e 'escutar', é a volta-face de um *λόγος*, que significa antes de mais a 'colheita', de *λέγειν* < **leg-* com a acepção de 'recolhimento', 'leitura'³¹. Assim, a *escuta* e a *palavra* constituem os dois aspectos indissociáveis de uma *revelação*, ou de uma *ἀ-λήθεια*, no duplo sentido de 'desvendamento' e manutenção do que, como tal, 'se não revela', ou como *acesso* e sentido do *inacessível*³². São ainda os dois termos conjuntos do mesmo sentimento paradoxal, que Rudolph Otto descreve na situação do homem perante o sagrado — '*mysterium fascinosum et tremendum*'³³.

Remeter a questão da razão à sua determinação originária como *λόγος* modifica por completo o dilema hodierno e abre para o sentido sapiencial que acolhe o mito, não apenas como periferia da filosofia, mas como sua linguagem mistérica. E é assim o mito perspectivado numa dimensão que excede o seu significado antropológico, não sendo necessário reconhecê-lo como sobrehumano ou divino, mas remetendo-o para dimensões últimas de *arquétipos da própria consciência*.

Esta vai ser a leitura platónica do mito, e não é de estranhar, dado o valor ético e transformativo que ele possui, as críticas que Platão

³⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Tübingen, M. Niemeyer, 1971³, pp. 6-7: «Der *μῦθος* ist der alles Menschenwesen zuvor und von Grund aus angehende Anspruch, der an das Schneide, an das Wesende denken, lässt. *Λόγος* sagt das Selbe; *μῦθος* und *λόγος* treten keineswegs, wie die landläufige Philosophiehistorie meint, durch die Philosophie als solche in einen Gegensatz, sondern gerade die frühen Denker der Griechen (Parmenides, Frag. 8) gebrauchen *μῦθος* und *λόγος* in derselben Bedeutung; *μῦθος* und *λόγος* treten erst dort aus- und gegeneinander wo weder *μῦθος*, noch *λόγος* ihr anfängliches Wesen behalten können. Dies ist bei Platon schon geschehen». Cf. *Id.*, cit. *supra*, ns. 23 e 27.

³¹ *μῦθος*, por referência talvez ao som onomatopaico *μῦ*, utilizado nos *mistérios* e já conhecido dos *mantras* de outras tradições com forma análoga *mu*, ou inversa, 'um' [OM], etc.. Cf. Hjalmar FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, C. Winter, 1973, t. II, pp. 264-5, *sub nom.*; P. CHANTRAINE, *Dict. Étymol. de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1974, t. II, pp. 718-9, *sub nom.*. Cf. também M. HEIDEGGER, «Logos (Heraklit, 50)», in: *Vorträge und Aufsätze*, t. III, pp. 5 e segs..

³² Para a reconstituição do sentido da *ἀλήθεια*, cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, V. Klostermann, 1967⁵, pp. 19 e segs.; *Id.*, *Platons Lehre von der Wahrheit*, ed. cit.; «*Alétheia* (Heraklit, f. 16)», in: *Vorträge und Aufsätze*, t. III, p. 53. É ainda o que diz de outro modo Thomas MERTON, num seu pensamento: «Truth rises from the silence of being to the quiet tremendous presence of the world. Then, sinking again into silence, the truth of words bears us down into the silence of God.» (*Thoughts in solitude*, N. Y., Farrar Straus & Giroux, 1958, p. 86).

³³ R. OTTO, *Das Heilige*, ed. cit. *supra*, n. 4. Cf. também M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, ed. cit.. Encontra-se a etiologia deste sentimento paradoxal já em HERACLITO de ÉFESO, cf. frags. 16, 18 (D. K. (=DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/ Zürich, Weidman, 1966⁴²), t. I, p. 155).

dirige aos poetas que o inventam como fábula meramente fictícia³⁴, A crítica aos poetas tem a ver com a função pedagógica, na acepção de uma metamorfose filosófica do homem, e o realismo platónico nesta matéria não se compadece com qualquer tese alegorista que pretendesse salvaguardar os mitos de Homero ou de Hesíodo³⁵.

Deve-se notar que a crítica a este alegorismo, e a busca dos *τύποι* orientativos para a verdadeira poesia, já estava implícita desde Xenófanex e de Heraclito, e vai-se prolongar até à *Poética* de Aristóteles³⁶. Todavia há uma outra acepção do λόγος poético-mítico não legitimado segundo Platão por via de uma *ὑπόνοια* ou de uma alegoria, mas que mais originariamente é dito por aquela voz que, como a do sacerdote cujo oráculo está em Delfos, «não revela, nem esconde, mas apenas indica»³⁷.

Deixando por enquanto esta referência essencial ao valor sinalético do que no 'mito-logos' se diz ou silencia, importa notar a precedência e o maior uso do termo *ὑπόνοια*, não tanto na acepção rejeitada em Platão, como dimensão do fictício por oposição ao verdadeiro, mas antes como uma suposição, uma conjectura, um subentendimento, e uma suspeita. Estes sentidos já aparecem claramente referidos num platonismo, como o de Plutarco, quando designa por este termo os *sentidos profundos* e os torna sinónimos do que, mais recentemente em relação à sua época, já se preferia dizer por alegoria³⁸. A alegoria ainda aqui está pensada como um ἀλλὰ-ἀγορεύω, ou seja,

³⁴ Cf. PLATÃO, *Rep.* 377 e. Sobre a importância dos mitos em Platão, cf. J. A. STEWART, *The Myths of Plato*, Oxford, Centaur Pr., reed 1970; A. de MARNAC, *Imagination et Dialectique. Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les Dialogues de Platon*, Paris, Belles Lettres, 1951; P. M. SCHUHL, *Le merveilleux, La Pensée et l'Action*, Paris, Flammarion, 1952; F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Belles Lettres, 1956. Quanto à dimensão sapiencial desta leitura do mito, cf. *supra*, ns. 28 e 29.

³⁵ Quanto à função pedagógica da poesia, cf. PLATÃO, *Rep.* 376 e, tb. PLUTARCO, *Moralia*, I, 15 f-16 a; 36 d. Veja-se crítica ao alegorismo, PLATÃO, (*Rep.* 378 d-e). Cf. também F. BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, ed. cit., e J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, ed. cit., pp. 85 e segs. Para a crítica da idolatria, veja-se HERACLITO, frags. 40, 42, 56, 57... (D. K., I, pp. 160-163) e XENÓFANES, frags. 10 e 11 (D. K., I, pp. 131-132).

³⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Poética*, Introd., com. e apênd. por D. W. LUCAS, Oxford, Clarendon Pr., 1980²; E. LLÉDO INIGO, *El concepto «Poiesis» en la Filosofía Griega*, Madrid, Cons. Sup. Inv. Cient., Inst. «Luis Vives» de Filosofía, 1961; E. FINK, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt, V. Klostermann, 1970; W. A. SHIBLES, *Models of Ancient Greek Philosophy*, London, Vision Pr., 1971.

³⁷ Cf. PLATÃO, *Teet.* 214, *ὑπόνοια* como *suposição* ou *mera conjectura*, por *ορος*. à ἀλήθεια., ainda que revelada alegoricamente; cf. ainda J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, pp. 106 e segs. e HERACLITO, frag. 93 (D. K., I, p. 172): ὁ ἀναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὕτε λέγει οὐτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.».

³⁸ Cf. PLATÃO, *Teet.*, 214; XEN. *Conv.* 3:6; PLUTARCO, *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, in: *Moralia*, t. I, 19 e-f: «(...) ἔχον δ'ἀναθεώρησιν ὠθέλιμον ἐπὶ τῶν διαβεβλημένων μάλιστα μύθων, οὗς ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις ἀλληγορίαις δὲ νῦν (...)»; J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, pp. 178 e segs.; R. ALLEAU, *La Science des Symboles*, p. 34.

não tanto como uma convencional cifra, mas antes a função exploratória de uma *decifração*³⁹.

Mas na história do que há-de ser o alegorismo antigo, e em que avulta na fase terminal do pensamento grego a escola dos neo-platónicos e dos alexandrinos, deve referir-se o pensamento paradigmático de Filon, e justamente nele a utilização da palavra *simbólico* numa diferente acepção da da mera alegoria⁴⁰. Por exemplo, no começo do livro sobre «As interpretações simbólicas do Génesis» encontra-se a expressão *συμβολικῶς*, que bem se pode remeter ao significado etimológico de um *συν-βᾶλλω* e de uma polissemia que este composto tem na língua grega, desde o significado de um ritual de hospitalidade, até ao sentido da religação, reunião, reintegração, ou ainda, con-juntura, e, finalmente, correspondência, sentidos últimos estes que melhor traduzem a acepção em Filon⁴¹. O «simbolicamente» é antes entendido segundo a correspondência já no sentido de um elo, ou de uma circularidade que faz perceber a etiologia deste conceito de simbolismo, ou de simbólico, a partir de uma acepção originariamente anfibológica. Anfibologia, como ambiguidade intrínseca dos elementos que são conjuntados no símbolo, numa espécie de *coincidentia oppositorum*, mas também anfibologia extrínseca no sentido em que o símbolo e o simbolizado se permutam indefinidamente sem que nunca um esgote o outro⁴².

Daí que a questão fundamental da função simbólica no pensamento grego se não possa pensar nele por este termo *σύμβολον*, nem por uma *ἀλληγορία*, que aliás entre si se distinguem, como já Schelling, Jung, Jaspers⁴³, e muitos outros, mostraram, e cuja distinção parece entretanto válida no terreno das imagens artísticas e dos critérios estéticos, retóricos ou poéticos⁴⁴.

³⁹ Sobre a alegoria cf. H. G. LIDDELL e R. SCOTT *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Pr., 1966, p. 69 *sub nom.* J. PÉPIN, *ibid.*, pp. 89 e segs.; cf. ainda G. S. KIRK, *Myth, its meaning and function in ancient and other cultures*, Cambridge/Berkeley/Los Angeles, Camb. Univ. Pr./Univ. of Calif. Pr., 1970, pp. 88, 94-96 *et passim*.

⁴⁰ FILON, *De Vit. Contempl.*, 3: 28-29. Cf. FR. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, p. 5 e n. 4; J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, pp. 231 e segs..

⁴¹ *Σύνβολον* < *συν + βᾶλλω* (G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Pr., 1978, p. 1282 *sub nom.* Cf. J. PÉPIN, *id.*, pp. 68-69 *et passim*; R. ALLEAU, *La Science des Symboles*, pp. 32-35: «L'étymologie latine et grecque du mot symbole».

⁴² Cf. FILON, *Alleg. Interpr.*, I, 43; *Id.*, *De opif. mundi*, XXX: 89-90... Cf. G. W. H. LAMPE, *A Patrist. Greek Lexicon*, p. 1281, *sub nom.* Th. MERTON, «Symbolism: Communication or Communion?», *ed. cit.*, p. 74 e cf. *supra*, n. 29.

⁴³ Sobre as distinções entre *mito*, *alegoria* e *símbolo*, nestes autores, cf. J. PÉPIN, *id.*, pp. 79 e segs..

⁴⁴ A variedade destas distinções é enorme. A título de exemplo vejamos: E. CASTELLI *Il Demoniaco nell'Arte*, Milano/Firenze, Electa ed., 1952; trad. franc., Paris, Vrin, 1958, p. 15: «Dans le symbolique l'oeuvre est achevée mais le processus qui a conduit à la

Sem pretender o envolvimento em vasta terminologia recente, ou no que de correlativo na Antiguidade dela se encontra, interessa salvaguardar a função simbólica como ὑπόνοια, antes de se considerar *alegoria, imagem, esquema*, etc.⁴⁵.

De facto, se a anfibia da simbologia abre para a dimensão poética da criatividade literária «em que tudo se simboliza», como diz Paul Valéry, ou em que se constitui o mito como «esse nada que é tudo», na expressão de Fernando Pessoa — a dimensão da eficácia ritual ou sacramental do símbolo supõe uma não tradução e antes um regime como o da sugestão, o da expectativa de um indicativo, como o que se lia no fragmento de Heraclito⁴⁶.

É nesta acepção que se pode entender a ὑπόνοια como um subentendimento em relação ao νοῦς que representa a capacidade intelectual e contemplativa máxima, percebendo que essa função de sugestão não é meramente intermediária entre o que se percepção e o que se entende, entre o que se experimenta miticamente e o que se racionaliza discursivamente, nem sequer depende «tout court» da imaginação. Ao contrário da relevância moderna dada à imaginação como sucedâneo de uma intuição intelectual, que se admite impossível a partir da posição kantiana, e apesar da diferenciação entre *imagination* e *phantasy*, ou imaginação, no sentido de *imaginário*, e *imaginal*, encontra-se, no pensamento antigo, e nomeadamente em Platão, o sentido da antecipação de νοῦς na ὑπόνοια, não como imaginação reprodutiva que invista em termos de estimativa, sobranceira em

⁴⁵ Conclusion exprimée par le symbole n'apparaît pas. Dans l'allégorique au contraire c'est le développement qui est illustré. L'allégorie de la guerre, par exemple, est la représentation de l'événement (la bataille); son symbole est la destruction. L'allégorie de la gourmandise est l'exaltation de tout qui satisfait le goût; le symbole en est le contraire, à savoir, la nausée. (...) «L'allégorie, à l'opposé du symbole, tient compte des éléments qui sont le fondement de l'acte vicieux. Elle est la description des conditions, non pas la ponctualisation de l'essence finale, soit: l'histoire du processus, non pas sa conclusion». Vejam-se também, entre outros, E. H. GOMBRICH, *Symbolic Images*, London, Phaidon Pr., 1972; R. HUYGHE, *Formes et Forces*, Paris, Flammarion, 1971; William M. IVINS, *Art & Geometry, A Study in Space intuitions*, N. Y., Dover, 1964.

⁴⁵ Sobre a ὑπόνοια e seu relacionamento com μῦθος, τύπος, τρόπος, μύθευμα, πλάσμα, μύημα, fabula, fictio, figmentum, significatio, insinuatio, similitudo, figura,... cf. J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, pp. 90 e segs. R. ALLEAU, *La Science des Symboles*, ed. cit., pp. 32 e segs.; J. CHEVALIER, «Introduction» a *Dictionnaire des Symboles*, Paris, R. Laffont, 1969, pp. XI-XXXII; O. BEIGBEDER, *La Symbolique*, Paris, P.U.F., 1968, pp. 6 e segs.; G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, pp. 61 e segs..

⁴⁶ Cf. P. VALÉRY, «Petite Lettre sur les Mythes», in: *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 'Pléiade', 1968, t. I, pp. 961-967; F. PESSOA, *Mensagem* (Lisboa, Ática, 1967⁸, p. 25, v. 1): «Ulisses» — «/O mito é o nada que é tudo/».

Cf. ainda Th. MERTON, «Symbolism: Communication or Communion?», ed. cit., p. 74; Várs. Aut.. «De la poésie comme exercice spirituelle», in: *Fontaine*, reed. Paris, Cherche Midi Ed., 1978. Vide também HERACLITO, frag. 93 (D. K., I, p. 172).

relação aos dados perceptivos ou do conhecimento empírico, mas antes que, como *progressio harmonica*, convirja na intuição intelectual e participativa dos arquétipos⁴⁷.

O afrontamento em Platão dá-se entre *ὄνομα* e *εἶδος*, ou, seja, entre o nome e o arquétipo, e a *ὕπόνοια* corresponde aos *μιμήματα*, ou seja, as imagens que revelam e participam, antecipando, esses mesmos arquétipos⁴⁸.

Os símbolos nesta sua acepção «hypo-noética» representam aglutições e pontos de intensificação, que interpelam a própria consciência, não se multiplicando na sua objectividade privilegiada, mas antes consumindo-se como energias da própria consciência de si, ou seja, da passagem da *ὕπόνοια* ao *νοῦς*. Daí que, por contraste com o sistema do mito, o símbolo represente, nesta acepção, o ponto e o momento em que se dá um contacto com a realidade, e o acesso à objectividade do próprio mundo psíquico, segundo o carácter indicativo daquele sinalizar que já está explícito nos *πολλὰ σήματα*, da ontologia de Parménides, como também no seu próprio estatuto como *τὰ δοκούντα*.⁴⁹

O símbolo não se esgota nos seus significados, nem é conhecido no seu processo de codificação, porque representa a instância originária e o paradoxo da forma intensiva que contém o mais no menos, o infinito no finito, portador da *lógica do tudo em tudo*, e expressivo da clausura monádica que descontinua espaço e tempo na unicidade

⁴⁷ Vide SHAFESBURY, *Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour* (1709); LESSING, *Laocoon* (1756); KANT, *Kritik der Urteilskraft*, etc.. Cf. Raymond BAYER, *Hist. de l'Esthétique*, Paris, Colin, 1961, pp. 147 e segs., todos remontando, se se quiser, a PARACELUS e à sua distinção entre *Imaginatio Vera* e *Phantasey* (apud H. CORBIN, «Pour une charte de l'Imaginal», in: *Corps Spirituel et Terre céleste*, ed. cit., p. 10) onde se reflecte o sentido platónico da *ποίησις*. A propósito desta revalorização da imaginação por oposição à *fantasia*, ou à «*rêverie*», cf. *infra*, n. 52 e veja-se ainda o sentido intelectual do símbolo-*ὕπόνοια*: R. GUÉNON, «Le Verbe et le Symbole» in: *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, p. 34; H. CORBIN, *ibid.*, p. 17.

⁴⁸ PLATÃO, *Crát.*, 389 d; também *ibid.*, 390 e 388 c. Compare-se com o valor do mito e seu sentido como «visão conjunta» (*συνείδησις*), que representa a própria conversão da consciência a si mesma, tal como se torna plenamente explícito no pensamento neo-platónico. Sobre as representações imaginadas (*μιμήματα*) e sua referência ainda em PLOTINO (*En.* VI, 9, 11, 17-19, 25-30 e 43-45), cf. Jean PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, p. 190 e segs.: «Plotin et les mythes»; cf. ainda C. G. JUNG, *Symbole der Wandlung*, p. 344 e *vide supra*, n. 24.

⁴⁹ Sobre o mito e o símbolo como formas específicas da actividade intuitiva e imediata, cf. E. CASSIRER, *Die Philosophie der Symbolischen Formen*, t. II, p. 2; C. G. JUNG, *Symbole der Wandlung*, pp. 338 e segs.; D. A. LEEMING, *Mythology—The Voyage of the Hero*, N. Y., Harper, 1981, pp. 1 e segs.: «Introduction: The Meaning of Myth». O símbolo tem uma dimensão instantânea ou «*kairológica*» que o refere como *Ereignis*. Veja-se a reflexão heideggeriana sobre este sentido: M. HEIDEGGER, «Zeit und Sein», in: *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., pp. 20-21, et *passim*, e cf. PARMÉNIDES, frag. 8: 2-3 (D. K., I, 235) e frag. 1: 31 (D. K., I, 230).

sempre renovada do nunca comparável, do criativo, espontâneo e aberto *ad infinitum*⁵⁰.

É ainda nesta acepção que se reconhece a ambiguidade de uma repetição iterativa do símbolo numa pretensa exaustão do mesmo, conducente, afinal, pela exterioridade do seu reflexo, a um simbolismo proliferante, e, em última análise, a uma *possessão simbólica*. Aqui se joga a idolatria ou a iconoclasia, e esta última atitude aponta justamente para um uso da imagem *contra* a imaginação, como forma de uma realização espiritual, permitindo-se a tal reconversão da consciência do ilusório à própria realidade⁵¹.

A partir deste sentido predominantemente heurístico (mais do que hermenêutico) dos signos primordiais, desta *hypónoia* que é *mito-lógos-símbolo*, é possível reconhecer certo carácter limitativo que teve para o Ocidente a interpretação da *εἰκασία* numa acepção predominantemente redutora e como mera duplicação da faculdade corpórea do conhecimento sensível⁵².

⁵⁰ Cf. *supra*, n. 28. Veja-se ainda C. G. JUNG, *Psychologische Typen*, Zürich, Rasher V., 1921, p. 675; E. CASTELLI, *Il demoniaco nell'arte*, trad. cit., p. 15. Sobre o carácter *intético*, ou melhor, *integral*, do símbolo, cf. C. G. JUNG, «Das Wandlungssymbol in der Messe», in: *Eranos Jahrbuch*, (1940-41), Zürich, Rasher V., 1942, p. 130. Sobre as consequências ontológicas da relatividade aberta e de infinitas possibilidades daquela lógica do símbolo em confronto com uma «monadologia» como a de Leibniz, cf. R. GUÉNON, *Le symbolisme de la Croix*, ed. cit., pp. 55 e segs.: «Chap. I: La multiplicité des états de l'être».

⁵¹ Sobre a proliferação simbólica, hipnótica, indiferenciante ou escravizante, cf. as posições críticas actuais como as de LANZA del VASTO («L'image nous allume et le feu qu'elle allume consomme l'image qui disparaît», apud, R. DOUMERC, ed. cit., p. 135), Bhagwan SHREE RAJNEESH, *Roots and Wings*, London/Boston/Henley, Routledge, 1979, pp. 203 e segs.; Alan WATTS, *Does it matter? Essays on Man's relation to Materiality*, N. Y., Pantheon Books, 1970, pp. 12 e segs.; J. KRISHNAMURTI, *The Wholeness of Life*, London, V. Gollancz, 1978, pp. 202 e segs.; C. TRUNGPA, *Cutting through Spiritual Materialism*, Berkeley, Shambhala, 1973, pp. 13-18 *et passim*; Th. MERTON, «Symbolism: Communication or Communion?», in: ed. cit., pp. 76-78. Se o simbolismo não deve ser estudado racionalmente e segundo as estratégias redutoras do positivismo dos modelos epistémicos, porque é inútil tal 'ciência', também não pode ser prosseguido por associacionismos delirantes, 'induzidos por uma passividade hipnótica e acrítica, ou sugeridos pela revolta perante o 'asignificativo' dos mesmos. A correcta contemplação dos símbolos exige a humildade e o discernimento de uma peregrinação atenta, côscia e sábia. Há a necessidade de guia para tal roteiro e uma carta da vera *imaginação activa*. Cf. Khwaja PULAD de REIVAN (apud I. SHAH, *The Way of the Sufi*, Harmondsworth, Essex, Penguin B., 1979, p. 286): «Man is a symbol. So is an object, or a drawing. Penetrate beneath the outward message of the symbol, or you will put yourself to sleep. Within the symbol there is a design which moves. Get to know this design. In order to do this, you need a Guide. But before he can help you, you must be prepared by exercising honesty towards the object of your search. If you seek truth and knowledge, you will gain it. If you seek something for yourself alone, you may gain it, and lose all higher possibilities for yourself.» Cf. H. CORBIN, «Pour une charte de l'Imaginal», in: ed. cit., p. 18 e as suas prudentes reflexões, e também p. 11: «L'imaginaire peut être inoffensif; l'imaginal ne l'est jamais».

⁵² «Avec la perte de l'Imaginato vera et du mundus imaginalis commencent le nihilisme et l'agnosticisme. C'est pourquoi (...) il convient d'oublier ici tout ce que les aristotéliens et philosophes apparentés ont pu dire de l'Imagination en la considérant comme une faculté corporelle (...)» (H. CORBIN, «Pour une charte de l'Imaginal», in: ed. cit., p. 12). A *imaginação*

Mas, por outro lado, torna-se óbvio que esta *ὑπόνοια* é a possibilidade de uma *percepção* real, de uma visão, de uma audição, etc. ao nível específico dos próprios sentidos, ou seja, a um nível psíquico⁵³. Aquilo que se percebe na realidade envolvente não é o dado literal da realidade, mas já a sua simbolização, dir-se-ia o avesso da realidade, importando então descobrir por essa *ὑπόνοια* a radicalidade literal de um mundo mais integrativo, e em relação ao qual o mundo da percepção e o mundo da razão são meros fragmentos⁵⁴. Esse mundo de que o símbolo, o mito, e o próprio *lógos* dão testemunho é o da especificidade psíquica, ou seja, o mundo da alma, e ainda por outras palavras, a «alma do mundo».⁵⁵

(*εἰκασία*) foi muitas vezes preterida como faculdade intermediária entre o conhecimento sensível (*αἰσθησις*) e o conhecimento racional discursivo (*διάνοια*). Assim, de Platão a Aristóteles e ao pensamento medieval, sobrevalorizou-se antes o *νοῦς* (*intellectus*), como culminância intuitiva, ou contemplativa, superior à *ratio*. Para o racionalismo moderno (Descartes, Leibniz, ...), como para o kantismo e idealismo, a imaginação será muitas vezes confundida com a *fantasia*. (Cf. *supra*, n. 47). A sua revalorização como faculdade específica e com conteúdos irreduzíveis deve-se a pensadores como H. BERGSON, G. BACHELARD, G. DURAND, etc..

A imaginação *activa* ou *criadora*, liga-se com uma memória-atenção e encontra-se deste modo diversamente valorizada desde o pensamento socrático, seja na conhecida *ἀνάμνησις*, seja na própria *μνήμη*. Cf. Michèle SIMONDON, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^e siècle avant J. C.*, Paris, Belles Lettres, 1982, pp. 11 e segs. e pp. 150 e segs..

⁵³ Os sentidos não são físicos (mas apenas os seus órgãos); sobre a sua natureza psíquica cf. ARISTÓT. *De an.* 418 a 10 e segs.; J. I. BEARE, *Greek Theories of Elementary Cognition, from Alcmeon to Aristotle*, Oxford, Clarendon Pr., 1906. É a imediatez dessa *percepção* que torna análogos os níveis da narrativa estética e o da metáfora ou parábola do intelecto (*νοῦς*), permitindo subtil e enigmática equipolência entre ambos. Trata-se do célebre *quiasma* dos níveis do conhecimento em PLATÃO (*Rep.*, VI, 510 a e segs.); cf. também M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, «Avant-Propos», pp. V, et *passim*; *Id.*, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 172 e segs.. Ainda sobre o sentido fundamental desta directa *atenção* e *arte de ver*, cf. J. KRISHNAMURTI, *Freedom from the known*, London, V. Gollancz, 1972, p. 90 («When you are looking at something with complete attention there is no space for conception, a formula or a memory»).

⁵⁴ Cf. H. CORBIN, *ibid.*, p. 13: «Au simple lecteur exotérique, ce qui apparaît comme le sens vrai c'est le récit littéral. Ce qu'on lui propose comme sens spirituel lui apparaît comme sens métaphorique, comme «allégorie», qu'il confond avec symbole. Pour l'ésotériste, c'est l'inverse: le soi-disant sens littéral n'est en fait qu'une métaphore (*majâz*). Le sens vrai (*haqiqat*), c'est l'événement que cette métaphore occulte». Cf. também J. KRISHNAMURTI, *The Awakening of Intelligence*, London, Gollancz, 1973, pp. 509 e segs..

⁵⁵ É o *mundus imaginis* a que se refere Henri CORBIN (*ibid.*, p. 10): «Nos auteurs nous répètent inlassablement qu'il y a trois mondes: 1. Le monde intelligible pur (*'alam' aqli*), désigné théosophiquement comme le *Jabarût* ou le monde des pures Intelligences chérubiniques. 2. Le monde *imaginal* (*'alam mithâli*) désigné théosophiquement aussi comme le *Malakût*, le monde de l'âme et des âmes. 3. Le monde sensible (*'alam hissi*) qui est le domaine (*molk*) des des choses matérielles». Sobre o rebatimento deste inter-mundo imaginal no sentido da hipótese (neo-)platonica da 'alma do mundo' cf. Joseph MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien, L'Âme du Monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, Vrin, 1939 reed. Olms; veja-se ainda A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II *Le Dieu Cosmique*, Paris, Belles Lettres, 1981 reed.; J. PÉPIN, *Théologie cosmique et Théologie Chrétienne*, ed. cit. *supra*. Sobre a aproximação entre a 'Alma do Mundo' e a *doutrina sofiológica* ocidental, cf. H. CORBIN, *ibid.*, pp. 14-16.

E é este tema fundamental, desde Platão até Plotino, que constituía dimensão demiúrgica de um mundo de transformação em que tudo se metamorfoseia em tudo segundo os modelos arquetípicos⁵⁶. Este encontro com um *mundus imaginalis*, para empregar a expressão de Henri Corbin, que entretanto directamente a correlaciona com o 'álam mitháli da tradição persa e árabe, ou seja, com o mundo angélico ou das formas intermediárias entre o sensível e a pura inteligibilidade, representa o exercício activo da imaginação no sentido criativo e enquanto antecipador da pura intelecção ou contemplação espiritual dos arquétipos⁵⁷. Esse mundo imaginal, de matérias imagináveis, de símbolos que transformam pulsões da *libido*, ou de uma filosofia profetológica e angelológica, representa já uma realização psíquica como propedêutica a uma espiritualização⁵⁸.

Assim, a diferença existente entre esse mundo imaginal como símbolo ou metáfora, e aquilo que é o seu verdadeiro sentido, dá-se não tanto pela exterioridade do pensamento da diferença, mas na aparente indiferença desse mundo da transformação, do psiquismo, ou das naturezas angélicas. A diferença radical está na inerência do *acontecimento* que se deixa ou não realizar pela consciência desse mundo; acontecimento que na sua natureza de simples e pura realidade, transcende o carácter mediador do símbolo, e antecipa imediatamente na sua mediação, aquilo de que o símbolo nunca é exteriormente significativo⁵⁹.

⁵⁶ Cf. *supra*, n. 55. Trata-se do mundo do *psiquismo* e das suas *metamorfozes*. É curioso notar esta característica metamórfica na mitologia clássica (OVIDIO, APULEIO... 'Metamorfozes') bem como na dimensão onírica. Cf. D. COXHEAD e S. HILLER, *Dreams, Visions of the Night*, London, Thames & Hudson, s. d., pp. 16 e segs.; Sami ALI, *L'espace imaginaire*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 124 e segs.: «L'espace du rêve». Na tradição cabalística é caracterizado como o mundo intermediário entre o de *Briah* (Criação) e o de *Assiah* (Acção): *Yetsirah* (transformação), e corresponde ao mundo de *nephesh* ou do psiquismo.

⁵⁷ Trata-se de 'álam mitháli, ou seja, o *Malakút*, isto é, o mundo da Alma e das Almas. Pertencem a este domínio as *formas imaginais* (*sowar mitháliya*). «Quant à la fonction du *mundus imaginalis* et des *Formes imaginales*, elle est définie par leur situation médiane et médiatrice entre le monde intelligible et le monde sensible (...)» (H. CORBIN, «Pour une charte de l'Imaginal», in: ed. cit., p. 10). A imaginação está ao serviço do «*intellectus sanctus*» ('*aql qodsi*'), intelecto santo e iluminado pela Inteligência agente ('*Aql fa'ál*') que é o Anjo do Espírito-Santo» (cf. *ibid.*, pp. 10-11). A referenciação deste domínio pelo mundo cósmico-transformacional, ou das hostes angélicas, simboliza os *estados superiores de consciência*.

⁵⁸ Cf. G. BACHELARD, *L'eau et les rêves*, ed. cit., p. 15 e segs.. C. G. JUNG, *Symbole der Wandlung*, ed. cit., *supra*; H. CORBIN, «Pour une charte de l'Imaginal», in: ed. cit., p. 10 (onde se distingue entre: «des Formes imaginales absolues, c'est-à-dire telles qu'elles subsistent dans le *Malakút*, et les Formes imaginales «captives», c'est-à-dire immanentes à la conscience imaginative de l'homme en ce monde»). Cf. *supra*, n. 57.

⁵⁹ Cf. *supra*, n. 54. A lição do símbolo e da linguagem em geral pode ser a desta humildade de veicular e *fazer acontecer* (lembre-se HERACLITO, frag. 93) e escutem-se as poéticas

É esta dimensão ontológica e intrínseca do símbolo, como intermediário entre o Ser e o não-ser, que reconduz ao sentido das *aparências indicativas*, como no *Poema* de Parménides: fazendo mostrar o ser, e entretanto, não sendo⁶⁰. O símbolo 'é o que não é' e 'não é o que é', como afinal qualquer λόγος e qualquer μῦθος, tornando-se, a este nível etiológico da questão, o problema teórico do seu equacionamento na questão prática da realização da consciência, e na aventura espiritual que é o exercício de ὑπόνοια-νοῦς.

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

palavras de Kahlil GIBRAN: «And in much of your talking, thinking is half murdered. For thought is a bird of space, that in a cage of words may indeed unfold its wings but cannot fly». (*The Prophet*, London, Heinemann, 1926¹, 1976, p. 71).

⁶⁰ «(...) ταύτης δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι/πολλὰ μάλ' ὥς ἀγέννητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, (...)» (PARMEN., frag. 8: 2-3 (D. K., t. I, p. 235). Cf. ainda H. CORBIN, «Pour une charte de l'imaginal», p. 13: «Ce n'est pas de l'allégorie; ce sont les événements *vrais* [les relations symboliques éternelles]. Hegel disait que la philosophie consiste à mettre le monde à l'envers. Disons plutôt que ce monde est d'ors et déjà à l'envers. Le *ta'wil* et la philosophie prophétique consistent à le remettre à l'endroit».